



Questions d'anthropologie aux Vie et VIIe siècles : l'homme, son âme et son corps

Marie-Hélène Congourdeau

► To cite this version:

Marie-Hélène Congourdeau. Questions d'anthropologie aux Vie et VIIe siècles : l'homme, son âme et son corps. Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5e section, 1998, 106, pp.397-403. hal-00700774

HAL Id: hal-00700774

<https://hal.science/hal-00700774>

Submitted on 23 May 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Conférence de Mme Marie-Hélène Congourdeau

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 106, 1997-1998. 1997. pp. 397-403.

Citer ce document / Cite this document :

Congourdeau Marie-Hélène. Conférence de Mme Marie-Hélène Congourdeau. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 106, 1997-1998. 1997. pp. 397-403.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1997_num_110_106_12781

Conférence de Mme Marie-Hélène Congourdeau Chargée de conférences

Questions d'anthropologie aux VI^e et VII^e siècles : l'homme, son âme et son corps

Nous avons au cours de l'année étudié quelques textes anthropologiques des VI^e et VII^e s., centrants notre recherche sur la question de l'embryologie.

I - Jean Philopon

La première partie de l'année a été consacrée à Jean Philopon, philosophe chrétien d'Alexandrie au VI^e siècle. Après un bilan des questions que pose sa biographie, nous avons étudié ses théories embryologiques dans trois traités qui correspondent à trois étapes de son évolution intellectuelle.

1) *Le statut de l'embryon dans le commentaire du De anima, le Contre Proklos et le traité sur la Création du monde*

Dans son *Commentaire du De anima d'Aristote* (ed. Hayduck 1897), Jean fait une lecture néoplatonicienne d'Aristote. Son embryologie est celle d'Aristote (sperme/forme informant le sang menstruel/matière), interprétée dans l'optique platonicienne : ainsi, pour expliquer l'existence de monstres, alors qu'Aristote partage les responsabilités entre le sperme et la matière féminine (inadéquation entre les deux : *Génération des Animaux* 770b), Jean rejette toute la responsabilité sur la matière, en excès ou en défaut par rapport au sperme qui possède les facultés végétatives de façon incorporelle, indépendamment de la quantité émise (p. 12-14 Hayduck).

Pour l'animation de l'embryon, Jean garde le cadre aristotélicien d'une animation postérieure à la formation du corps, 40 jours après la conception. Cependant, sa description reprend le schéma néoplatonicien : l'âme rationnelle « descend » vers le corps dans lequel elle doit « tomber », en chemin elle s'unit au *pneuma* qui lui fournit les facultés irrationnelles (animales), et le corps pneumatique ainsi constitué s'unit au corps matériel, résultat de l'organisation de la matière féminine par le sperme porteur des facultés végétatives (*De an.* II, 4, p. 268 Hayduck).

Dans son commentaire, Jean introduit une sorte de fiche de travail sur la question scolaire : « l'embryon est-il un vivant ? ». Très classiquement, il énumère différentes définitions du vivant (*zôon*), avant de vérifier si elles sont opératoires dans le cas de l'embryon. Chaque phase de cette argumentation correspond à une école philosophique, que nous avons cherché à préciser (cf. par exemple Porphyre, *A Gauros sur la façon dont l'embryon est animé*, éd. Kalbfleisch 1895, et le Pseudo-Galien, *Si ce qui est dans le sein est un vivant*, éd. Wagner 1911). La digression s'achève sur la conclusion que l'embryon n'est pas un vivant. Étant donné que Jean affirme le contraire à plusieurs reprises, il semble que la fiche documentaire ait été interrompue à un endroit inopportun.

Dans le *Contre Proklos sur l'éternité du monde* (éd. Rabe 1909), Jean s'affirme à la fois comme philosophe et comme chrétien. Ses sources restent principalement philosophiques, bien qu'il donne quelques citations bibliques aux références floues (« le texte biblique dit »). Il cite un seul auteur chrétien, Eusèbe de Césarée, pour l'interprétation d'un texte de Platon.

Dans ce traité, Jean combine une cosmologie platonicienne, une embryologie aristotélicienne et une éthique chrétienne. La *cosmologie platonicienne* est celle de la préexistence de l'âme, assimilée au *noûs* : *noûs* quand elle est indépendante, *psuchè* lorsqu'elle s'unit à un corps (p. 195-196 Rabe). L'*embryologie aristotélicienne* de l'animation tardive intervient à titre d'exemple dans une argumentation philosophique : la forme (*eidos*) parvient à la perfection de façon temporelle, de même que l'embryon parvient lentement à la coagulation qui lui vaudra de recevoir ensuite, d'un seul coup, une âme (p. 365-366 Rabe). L'*éthique chrétienne* sert à montrer que Platon, qui soutient l'éternité du monde, n'est pas infallible, puisque dans la *République* il recommande l'avortement et l'infanticide des enfants malformés. Jean adopte l'opposition absolue à l'avortement et à l'infanticide, dont l'Église avait fait un symbole de sa morale spécifique, en reprenant pour l'essentiel des arguments développés par Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation Évangélique* (p. 319 s Rabe).

Dans la *Création du monde* (éd. Reichardt 1897), Jean ne fait plus œuvre de philosophe mais de théologien. Reprenant la controverse sur la datation de l'œuvre, nous avons conclu à une datation tardive (v. 557-560) : aux arguments externes qui s'appuient sur la dédicace de l'œuvre à Sergios d'Antioche, nous avons ajouté la constatation d'une culture théologique approfondie qui tranche avec le flou des œuvres antérieures. Les arguments embryologiques apparaissent à propos de la création d'un monde spirituel avant celle du monde corporel. Contre Théodore de Mopsueste et Cosmas Indicopleustès, Jean, à la suite de Basile, estime que le monde invisible fut créé avant le monde visible. Contre la simultanéité, il donne l'exemple de l'âme humaine qui fut créée après le corps (Gn 2, 7) (p. 209-212 Reichardt). Puis, discutant de l'ordre de la création dans le

récit de la Genèse, il compare cet ordre à celui de la venue à l'être de chaque homme, exposant ainsi le processus de l'animation : le sperme est inanimé (alors que dans le *De an.* Jean lui attribuait l'âme végétative) ; il reçoit dans la matrice l'âme végétative ; une fois modelé (après 40 jours), il reçoit l'âme animale et devient un vivant ; puis il reçoit l'âme rationnelle et, une fois achevé, sort de la matrice (p. 276-278 Reichardt).

À cette argumentation fondée sur la Genèse, Jean en ajoute une fondée sur le texte grec d'Ex 21, 22 (sur la femme qui avorte après avoir reçu un coup), établissant un lien explicite entre l'insufflation de l'âme après la création du corps et l'animation tardive de l'embryon (p. 280-281 Reichardt). Nous avons fait le point sur l'exégèse d'Ex 21, 22 : texte hébreu et texte des Septante, tradition juive (targum du Pentateuque, commentaires talmudiques, Philon), tradition patristique (Origène, Basile, Diodore de Tarse, Constitutions Apostoliques, Théodoret). Jean montre son indépendance d'esprit en se ralliant, lui l'Alexandrin, à l'interprétation antiochienne du texte, qui conclut à l'animation tardive de l'embryon « configuré » (*exeikonismenon*).

Dans un dernier texte, nous avons pu mesurer l'ampleur de l'évolution philosophique de Jean, puisqu'il réfute la théorie platonicienne de la chute des âmes (qu'il défendait à l'origine) et la métempsomatose, au nom du précepte biblique « croissez et multipliez » (Gn 1, 28) (p. 284-285 Reichardt).

2) Jean Philopon était-il origéniste ?

Jean a été accusé d'origénisme par Cosmas Indicopleustès (*Topographie chrétienne* VII, 95), Timothée de Constantinople (*De receptione haereticorum*, 11, PG 86a) et Germain de Constantinople (*De haeresibus et synodis*, 33, PG 98, 69). Nous avons donc examiné les rapports entre Jean et l'origénisme.

Nous avons constaté, à la lumière des textes étudiés, que si, dans le *De an.*, Jean défend la préexistence des âmes, dans un contexte philosophique (platonicien et non origéniste), il s'en démarque dans la *Création du monde*. Agirait-il ainsi par opportunisme, Origène ayant été condamné à cette époque ? Il apparaît que non, car Jean ne présente jamais Origène comme un hérétique, au contraire il le cite avec éloges (*Création*, p. 195), même s'il se démarque de lui sur une question d'exégèse (*Création*, p. 278) ; enfin, il réfute la préexistence des âmes pour des raisons purement exégétiques. En fait, à cette époque (vers 560), Jean n'est ni origéniste ni anti-origéniste.

D'autre part, comme l'origénisme qui lui est reproché tient plus à sa théorie de la résurrection qu'à celle de la préexistence, nous avons étudié les fragments restants de son traité sur la résurrection. Jean s'y révèle

effectivement proche, sinon d'Origène, du moins des origénistes dénoncés par Epiphane et Méthode d'Olympe.

En conclusion, nous avons découvert en Jean Philopon un esprit inclassable qui ne se laisse enfermer dans aucun système : un philosophe qui ne cesse d'osciller entre Platon et Aristote ; un Alexandrin monophysite qui réfute une exégèse de Cyrille d'Alexandrie et qui se rallie aux Antiochiens sur l'interprétation d'Ex 21, 22 ; un origéniste qui refuse la préexistence. Jean nous est ainsi apparu comme caractéristique d'une pensée chrétienne en gestation, qui essaie de se frayer un chemin à travers les contradictions du VI^e s.

II - Georges Scholarios et les Pères (XV^e s.)

Avant d'aborder Maxime le Confesseur, nous avons fait un détour par le XV^e s., pour aborder ce théologien à travers le regard d'un Byzantin des dernières décennies de Byzance.

Dans ses deux premiers traités *Sur l'âme*, Scholarios, théologien anti-latin mais influencé par la pensée de Thomas d'Aquin, aborde le problème de l'animation de l'embryon.

1) Premier traité sur l'âme : Réponse à un ami sur le moment et le mode de l'animation (éd. Petit-Sidéridès, tome I)

Dans son premier traité, Scholarios expose les différentes théories sur l'origine de l'âme : traducianisme, préexistence, créationisme. Il réfute rapidement la préexistence, que, dit-il, plus personne ne défend à son époque, et attaque le traducianisme (l'âme de l'embryon transmise par ses parents). Pour lui, le corps est produit par la nature, mais l'âme est créée par Dieu et infusée dans le corps après la formation de ce dernier, 40 jours après la conception.

Il constate alors que Grégoire de Nysse s'est opposé, dans un discours, à l'animation tardive, et que pour cette raison certains ont supposé que ce discours était apocryphe. Il reconnaît cependant que ce sont surtout les passages sur l'apocatastase qui ont été soupçonnés d'interpolations. Nous avons donc repris le dossier des soupçons d'interpolations origénistes dans les discours de Grégoire de Nysse. Ces soupçons portent tous sur l'apocatastase, et non sur l'animation de l'embryon. Scholarios, qui l'avait constaté, estime que l'on ne peut laver Grégoire du soupçon de traducianisme sous prétexte d'interpolations : les passages incriminés, où Grégoire se révèle traducianiste, sont bien de lui (en fait, Scholarios force le sens de passages ambigus où Grégoire ne défend pas le traducianisme mais l'apparition simultanée de l'âme et du corps). À cette occasion, Scholarios estime que Maxime le Confesseur, dans ses *Quaestiones et dubia*, a « forcé dans un sens pieux » la position de Grégoire sur l'apocatastase. Il accorde cependant les circonstances atténuantes à

Grégoire en rappelant qu'il s'exprimait sur l'apocatastase avant qu'elle n'eût été condamnée par un concile (p. 467).

Ce passage nous a paru intéressant en ce que, à propos de l'animation de l'embryon, nous voyons un théologien byzantin exprimer des doutes sur l'orthodoxie de textes de Grégoire de Nysse et sur la sûreté de jugement de Maxime le Confesseur.

2) Deuxième traité sur l'âme : Réponse à Théophane de Mèdeia qui lui avait envoyé son Traité sur l'âme (ibid.)

Scholarios y réfute les différentes théories sur l'animation : préexistence, traducianisme, animation à la conception. C'est cette dernière réfutation qui nous a retenus (p. 489 ; 496-497).

Scholarios s'efforce de démontrer que Maxime le Confesseur était partisan de l'animation tardive, et que les passages où il semble défendre l'animation dès la conception ont été mal compris. Son argument principal est que ce que Maxime appelle « moment de la conception » n'est pas un moment ponctuel mais un processus temporel qui s'étend de la projection du sperme dans la matrice à la formation de l'embryon le 40^e jour. Si bien qu'après avoir accusé Maxime de forcer Grégoire de Nysse « dans un sens pieux », c'est lui-même qui fait subir le même traitement à Maxime.

L'intérêt du texte pour notre étude est qu'il donne, des textes fondamentaux de Maxime sur l'animation de l'embryon, une lecture qui se révélera parfaitement erronée. Le caractère spécieux de cette lecture montre l'autorité de Maxime à Byzance, puisqu'il paraissait si important de l'avoir de son côté qu'un théologien par ailleurs rigoureux n'hésite pas à lui faire dire le contraire de ce qu'il a dit.

III - Maxime le Confesseur : Ambigua ad Johannem

Esquissant brièvement les problèmes que pose la biographie de Maxime, nous nous sommes demandés si sa position très polémique envers le peuple juif ne pouvait pas être versée au crédit de la version syriaque, qui permet d'en faire un témoin oculaire de la prise de Jérusalem par les Perses, alliés aux juifs, en 614. Sans préjuger de la valeur de cette hypothèse, nous en avons profité pour revoir le dossier des sources sur les événements de 614.

Nous avons ensuite étudié les passages embryologiques de l'*Ambiguum* 7 et de l'*Ambiguum* 42. Étant donné la difficulté du texte de Maxime, notre étude a essentiellement consisté en une traduction commentée.

À la fin de l'*Ambiguum* 7, axé sur la réfutation du schéma origéniste, Maxime expose sa vision anthropologique (PG 91, 1097-1102) : le mystère du Dieu fait homme manifeste le mystère de la création de

l'homme, et réciproquement l'analogie de l'union de l'âme et du corps permet d'approcher l'union des deux natures du Christ. La définition de l'homme dans le dessein divin (le *logos* de l'homme) est celle d'un tout composé d'une âme et d'un corps. Utilisant les catégories de la logique aristotélicienne, Maxime démontre que les parties d'un tout n'existent qu'en fonction de ce tout, et donc en fonction l'une de l'autre, et que par suite leur genèse est forcément simultanée : ainsi ni l'âme ni le corps ne peuvent exister indépendamment du tout humain qu'ils constituent, ni indépendamment l'un de l'autre, ni par conséquent l'un avant l'autre. L'âme et le corps existent simultanément, l'animation de l'embryon a lieu dès le premier instant de la conception.

L'*Ambiguum* 42 comporte un certain nombre de digressions, dont certaines reviennent sur la question embryologique. Nous avons traduit quelques unes de ces digressions.

1321C-1325C : Maxime reprend et précise son argumentation de l'*Ambiguum* 7 sur le fait que les parties d'un tout existent simultanément.

1325 D-1328 : Réfutant la préexistence des âmes, Maxime affirme, contre les origénistes et les manichéens, que la création des corps était prévue dans le dessein initial de Dieu.

1329C-1332B) : Dieu n'a pas été contraint de créer les corps pour remédier à la chute des âmes, car il ne peut créer, contre son dessein initial, des choses dont il n'a pas les *logoi* dès l'origine.

1336-1345 : Après avoir réfuté les partisans de la préexistence des âmes, Maxime réfute les partisans de l'animation tardive, affirmant que le corps ne peut préexister à l'âme. C'est le passage où il entre le plus précisément dans la description proprement embryologique, réfutant successivement la théorie d'une absence totale d'âme dans les premiers instants (qui ne saurait expliquer la croissance de l'embryon), et celle de la présence d'une âme purement végétative ou animale (qui ferait de l'homme le rejeton d'une plante ou d'un animal). Il rejette les arguments sur le parallélisme entre le temps de l'animation et le temps de la purification de l'accouchée, ainsi que l'argument fondé sur Ex 21, 22 (réfutation un peu trop sommaire à notre goût, étant donné l'importance du dossier que nous avons étudié auparavant) et termine par l'argument christologique : si le Christ n'a reçu son âme que 40 jours après la conception, il est resté 40 jours sans âme humaine, ce qui réitère l'erreur d'Apollinaire. Cette dernière digression nous a en outre donné l'occasion de reprendre la question de la purification de l'accouchée dans le droit canon byzantin.

En conclusion de cette étude de Maxime, l'interprétation de Scholarios nous est apparue totalement incompatible avec une lecture rigoureuse des textes.

Ces randonnées dans le maquis des textes anthropologiques grecs des VI^e et VII^e siècles nous ont permis de constater à quel point la question de l'embryon humain se retrouve dans de nombreuses controverses, aussi bien philosophiques que théologiques, de cette époque charnière.

Auditeurs assidus : Michel Colomb, Francis Demaret, Joseph Paramelle, Michel Stavrou, Laurence Vianès.

Auditeurs occasionnels : Dominique Beaufils, Grégoire Charmois, Georgia V. Karpidou-Pérot, Jean-Marc Dubost, Tatyana Golitchenko, Nariné Karslyan, Kristina Mitalaiti, Martine Morin-Adam, Constantin Polskou, Joseph Pop.